

平成元年度

春季公開講演要旨

二つの世紀末

——内村鑑三・清沢満之に学ぶ——

日本社会事業大学
名誉教授

吉田 久 一

1 一九九〇年代世紀末社会と宗教思想

清沢満之先生の画像を前にして、お話しできるのは光栄です。

明一九九〇年から今世紀最後の年代に入りますが、予測不可能な二一世紀論ばかりが流行し、その前に越えなければならぬ、ベシミスティックな「世紀末」という課題がネグられていることを残念に思います。私の人生七〇余年の間、六三年間は昭和でしたから、ある種のなつかしさは持っています。しかし、西暦を使用しないと、解けない問題も多いので、一〇年程前から西暦を使用しています。

現代は「不確実の時代」といわれます。その通りですが、一九九〇年代には、五五年以降「利益の論理」を追求してきたつけが表出することは、ほぼ間違いないと考えています。そして、そのつけの解決への「構想」が急がれていることも間違いありません。私は五年ほど前に『日本貧困史』という書物を書き、現代を『豊かな社会』の生活不安の時代と表現しておきました。経済的には豊かになったが、生活は「不安」だという意味です。五五

年以降の成長社会、特に六〇年以降の高度成長社会の論理は、業績主義、物質中心主義、管理社会の三つでしょう。

この成長の結果「中流」化状況が生まれました。それは「消費革命」下の、消費生活を単位とする脆弱な社会でありました。そして、高度成長から七七年をピークとする公害や、生活関連資本が量質共に立ち遅れ、有吉さんの『恍惚の人』(一九七三年)に代表される老後不安等々も生じました。早すぎる経済成長と、明治以降の生活を政治の目標としてこなかったつけといえましょう。何よりも六九年の『経済白書』は、国民総生産は自由主義国第二位であるが、一人当たり所得は二〇位にすぎないといっています。

一言加えておきたいのは、貧しさはわかり方です。例えば敗戦後から考えれば豊かになったとよくいいますが、それは学問的ではありません。今日的にいえば、現在に精神をも含めた「相対的貧困」、つまり社会の常識からみて「欠損状態」を指しているのです。

現在は古い型の地域社会や家族制度が弛緩したり崩壊したりしていますが、新しいコミュニティの形成や、新しい家族像もまだ「願望」に近い。しかも個人主義が発達していない理由も加わって、この「利益の論理」が貫徹する社会では、人間生活や社会にとって、基本的な大事な精神が損なわれてきました。一つは社会的連帯の国民的合意、一つは主体的な自律精神です。私も眼が少し悪いので街なか等を歩きますと、突きとばされることがときどきあります。主体的自律精神の衰えは、消費生活なども資本的管理下で「社会化」してしまっって、自己率領が著しく困難になっていることでも明瞭でしょう。

「利益の論理」優先は、確かに現代資本主義の爛熟で、大気汚

染など人類の危機を招いていますが、近代社会全体をみた場合、「近代精神」をはじめ、生活などの内容も近代化したとは申せません。爛熟には対処しなければなりません、未熟には学習しなければならぬ。「批判的發展」が、私の近代社会に対する姿勢です。

私が「世紀末」というベシミスティックなテーマをおいたのは、宗教的な「終末」と重ね合わせて考えるからです。「利益の論理」貫徹の社会は、戦前派の私などには想像もできない残虐でしかもシニカルな事件が次から次へと生じてきました。資本主義そのものもキャピタル・ゲインや地上げ等、これも資本主義の論理の正道ではありません。これらさまざまな五五年以降のつげが「世紀末」に現われるとすれば、それをみんなで「共受苦」として受け取り、根源的な解決を構想して二一世紀にわたさなければならぬ。みんな「苦」を受くということは、また個人が「苦」を自覚して「世紀末」を乗り越える、つまり歴史に参加することでしょう。なべて「世紀末」のような「悲泣」に満ちた時代に、宗教は「慰藉」に終わりがちです。現在宗教書がよく読まれると聞きますが、それは「慰藉」なのでしょいか、あるいは解決への根源的エネルギーの取り戻しなのでしょいか。

私の学生時代は日中戦争勃発前後のころで、私どももよく知っている先生方が「慰藉」のような型で仏教を説かれ、それが大きな反響は呼びましたが、戦争の歯止めにはなりませんでした。

私は社会を勉強しているものですから、「世紀末」を通じて、根源的エトスの取り戻しを宗教に期待するのは、宗教論よりも歴史論からです。そのエトスとは繰り返し申してきました社会的連帯の国民的合意、主体的自律性に外なりません。私は社会的範疇

と宗教的範疇とをやかましく区別する一人です。相対立するこの二つは、社会や社会科学が衰退した時、逆に宗教が社会のエトスを取り戻す役割を担うことを知っています。今日はそのような時代と思います。それにしても宗教を含めての精神科学も、必ずしもエネルギーに満ちたものとはいえません。そんなこともあって、一九世紀末に近代信仰を確立した内村鑑三や清沢満之からそのエネルギーを学びたいと思ひこのような題を掲げました。

2 内村鑑三・清沢満之に学ぶ

私は沖繩戦争に従軍しましたが、行く時岩波文庫版の内村鑑三の『後世への最大遺物』と、『歎異抄』を背囊に入れて行きました。前者は「短かくとも高尚な生涯」を説いたもので、後者の「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」は、戦地での指針になりました。一兵士としての従軍日記に『八重山戦日記』（吉田久一著作集第七巻収。復刻）があります。沖繩のみなさんが、沖繩戦争の証言の一つとして読んでみてください。

内村・清沢としましたのは、内村は一八六一年生まれ、清沢は一八六三年生まれで、内村が二歳年長だけのことです。共にキリスト教、仏教の近代信仰樹立者です。はじめに簡単に両者の比較をしておきましょう。内村は高崎藩、清沢は尾張藩の下級武士の出身。共に儒教的武士のエトスの下で育ちました。内村は儒教的倫理観から神の愛を知り、清沢も自力修道を自分に課しながら、やがて回心へと進みます。内村は大学予備門から札幌農学校を選び、首席で卒業しています。清沢は東大哲学科を首席で卒業しています。内村は生物学を専攻しましたが、清沢もまた「理詰め」な性格です。内村は将来を嘱望された農商務省の官吏から、ペン

シルヴァニアの一精神薄弱児施設の看護人となり、清沢もまた囑望された哲学者の道から、宗門の中学校に赴任しています。

注目したいのは、内村は十字架の道と、近代社会との異なる点を知り、清沢も近代の競争主義を排しながら、ある種の反近代主義的姿勢をとっている点です。それは優れた宗教者のたどる必然的方向でもありません。内村は帰国後、第一高等学校不敬事件をはじめとする、まさに愛国者内村が、日本中身の置き所もないほど「涙の谷」の経験をしながら『基督信徒の慰』（一八九三年）を書きます。清沢は結核の発病、身辺の不幸を重ねながら、一八九五年の学制改革頓座、続いて愛する宗門からの除名を受けます。清沢を理解する重要な書物は『宗教哲学骸骨』（一八九二年）です。

ここでちょっと当時の社会を振り返ってみましょう。一八九四年の日清戦争から、一九〇四年の日露戦争のはじまりまでは、日本の産業革命期です。国策はいわゆる富国強兵、また思想的には個人の自覚ははじまって「煩悶の世代」を迎えます。北村透谷の自殺等は日清戦争前です。

内村はアメリカで、シェーリーの下ではじめての回心を経験しますが、それが固まるのは先述の不敬事件をはじめとする悲劇の時代です。清沢が「自力の迷情」から「不可思議の乗托」へと信仰を完成しますのは、一八九四―一八八九年にかけてのことです。むしろ仏教とキリスト教は教義を異にしますから、清沢には「真」と「俗」が否定的連続をしているのは当然です。

内村はよく無教会主義といわれますが、教会を否定したのではなく、聖書に直接参入の道を求めたのです。清沢は宗門を離れませんでした。信仰の純粋性のため、門弟達が異安心呼ばわりさ

れたことは御承知の通りです。内村は一九三〇年、一五年戦争前に七〇歳でこの世を去り、清沢は日露戦争を前にして、一九〇三年四一歳で若死しますが、私には戦争を前にして死んだことが偶然とばかりにも思えません。二人とも欧米をよく知る精神的愛国主義だと思えます。どうか両者の一九世紀末の回心への奮闘を御注目下さい。

いままで両者の姿勢の比較等に触れてきましたが、いまだしそれぞれについて、近代信仰樹立の過程を見ておきたい。内村は一八八四―一五年、二四―五歳のころベンシルヴァニアのエルウィンで精神薄弱児施設の看護人となります。先述のように将来を約束された地位を投げ捨ててのことです。エルウィンでは非行児のため神に祈る内村の姿があります。そのうちに倫理的な肉の愛が、宗教的愛と違う点に気付きます。世界的名著『余は如何にして基督信徒となりし乎』（一八九三年）で、

「慈善」「愛人」事業、此は余の『愛己』的傾向が余の心の中に全く根絶せらるる迄は、我が有となり得ざることを識った。霊根の治療は肉体の治療に先立たねばならぬ、尠くとも余の場合に於て然り、そして『慈善』はそれだけでは前者の目的の爲には無力であった。……諸君がもし愛という二つのギリシャ語の相互の意味を喧しく言はるるならば「慈善」は philanthropy is Agapanthropy とするを可とする

とのべています。フィランソフィ（博愛）対アガパンソフィ（神愛）はエロスとアガベとおき換えてもいいでしょう。儒教的に愛はいくら努力してみても「愛己」から離れないうし。精神薄弱児に「神の似姿」を見るため「愛己」を捨てなければならぬ。やがて内村はエルウィンを去ります。そして、アマスト

のシェリーについて回心をいたします。しかし、内村には終生「小教義人」のような儒教的武士的仁愛観があり、それが宗教的愛に高められていくのが特徴です。日本の伝統思想をステレオタイプで切り捨てるのではなく、それと格闘して新しいものを生み出すこそ「進歩的」と呼ぶべきでしょう。

内村にとって最大の危機は、九一年の不敬事件、続く九三年の教育と宗教の衝突事件等々で、一八九〇年代はまさに「十字架を背負う者」の時代でありました。その中で日本信仰史上不滅の『救安録』“How I became a Christian”『後世への最大遺物』等々を執筆します。「短かくとも高尚な生涯」という『最大遺物』の言葉は、自分にいい聞かす響きを持っています。

一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての内村の最大の業績は、非戦思想の確立でしょう。周知のように、日清戦争に「義戦論」をとりました内村は、一八九六年の「寡婦^{やもめ}の除夜」という詩篇で、可戦論に訣別します。この詩篇は、むろん戦後の「寡婦」の実状をうたっていますが、同時に愛国者でしかも日本中に身のおぎどころもない孤独な自己をうたっているとも見られます。

内村非戦論の代表は一九〇五年の「日露戦争より余が受けし利益」で、私は今や全世界に二種の人があるのみです。即ち戦争を好む人と戦争を嫌う人とのみであります。前者は縱令彼が基督信者であらふがあるまいが、慈善家であらふが、あるまいが、私の友ではありません。

内村の非戦論はむろん社会改良的非戦論でなく、キリスト教的非戦論です。しかし、そこに稀に見る一九世紀末から二〇世紀初頭にかけての、歴史的洞察がありました。世紀末の「黙示」は、終末の啓示ではありますが、また歴史論に外なりません。

次に私が『清沢満之』を書いてから、既に三〇年を経過しました。その後ろつばな業績が出ています。あの書を執筆する時は、戦後キリスト教隆盛の時期でもありました。内村と並ぶ近代信仰樹立者である仏教の清沢を、大谷派教団だけでなく、多くの人に知ってもらいたいという点がありました。

清沢の回心は一八九四―九八年のことでした。

絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾にこの境過に落在せるもの

という自覚は、「不可思議の乗托」により「自然法爾」に開けた回心でしょう。この回心の前提には『阿含』による出家否定の精神、『エビクテタスの語録』による不動の精神、そして、『歎異抄』の身証による親鸞への追体験があります。しかし、求道者であると共に哲学者であるという稀有な存在の清沢理解には、『宗教哲学骸骨』（一八九二年）の

無数の有限は、相寄りて、無限の一体を成す。その状態を有機組織という

は注目すべき言葉です。全体の統一原理である「絶対無限」を、哲学者らしく論理づけたものでしょう。

しかし、求道者清沢にも一八九〇年代には試練が集中しています。九〇年自戒生活をはじめてからの母の死、九四年の結核発病、社会的には九五年の学制改革頓座から宗門除名等々と続きます。それを通りながら求道者として、明治初期の島地黙雷や、同じ宗門の先輩井上円了らの啓蒙仏教とは異なった、近代信仰仏教を確立していったのです。

私はかつて旧制中学の先輩であり、親戚の旦那寺の御住職でもありました仏教学者宮本正尊先生から、君の清沢理解は社会的す

ざると言われたことがあります。しかし、私の注目点は、本当の信仰とは社会的にどういう意味を持っているかということで、清沢に即していえば「乗妙妙用」が働らく社会関係です。「無限光明の中の共同体」ともいまいしょうか。私は仏教でいえば井上円了、キリスト教でいえば賀川豊彦等のように、宗教と社会を、断絶を経過しないで結合させようとは思いません。宗教であれば、当然現実社会に否定、ないし「終末」観を持つてでしょう。むしろ否定を通じ、蘇った社会が問題だと思っています。それは現実社会と否定を通じ連続しているのです。

一九〇〇年にはじめました精神主義も、清沢の意図は別として、明治後期社会では、思想運動とみられました。無限の大悲に乗托した自己の精神の自由、協共和合による相伝相待、それを観念論でなく実践する実行主義等々。しかし、この精神主義運動展開の中にも清沢の苦難が続きます。一九〇二年妻と長男の死、続いて三男の死、学校騒動の責任者として真宗大学学監の辞任等です。まさに一九〇二年は「みんな碎けた年」でした。

清沢は一九〇三年四一歳の短い生涯を終わりますが、残した言葉は「我信念」で、そこには、天と命の根本本体である如来を信ずる、信ずるものと信ぜられる如来、すなわち能信と所信が一体である、如来は自分に対する無限の慈悲、無限の智慧、無限の能力を与えるものである、とあります。清沢の優れた論理能力とそのたくましい求道精神を考えたいと思います。

日清戦争前後という富国強兵国策の絶頂期にあつて、内村にしろ、清沢にしろが、このような真実な近代信仰を樹立したことは、当人の意図とは別に、全体から評価すれば、それはエネルギーに満ち満ちた一種の日本の方向に対するアンチテーゼや抵抗といえ

ましよう。経済大國下の「利益の論理」に対し、われわれは精神的に何を提起すべきでしょうか。

3 親鸞の福祉思想

現代国家や社会の選択は「利益の論理」か、「福祉の論理」かの二つでしょう。「福祉の論理」を選ぶとすれば、それを支える思想が必要です。社会的連帯の国民的合意とか、社会的平等とか、主体的自立の人間とかです。それらは欧米の福祉先進国と比較して、日本に大きく欠けているものであることは否定できません。そして、欧米そのままの思想が適合するとも思われません。

真宗教学の総本山大谷大学で親鸞の福祉思想についてお話しするのは、身の程も知らないわけです。実は今年（一九八九年）九月『日本社会福祉思想史』が出版され、その中でかなり多くのスペースを「親鸞浄土教の福祉思想」に割いています。私も門外漢にとって『教行信証』は、道元の『正法眼蔵』と並んで難解なものでした。私の親鸞理解には、私ごとですが、母の意志的な親鸞信仰の獲得があり、それを通じて、日本の風土では珍らしい意志的なエネルギーに満ちた福祉の生涯がありました。ここで親鸞を出しましたのは、世紀末福祉を構想するのに最もふさわしいと思いますし、同時にエネルギーに満ちたその生涯が眼に浮かぶからです。間違いも多いでしょうが、お聴きください。

まず末法観ですが、これは先刻申しましたように、私は一九九〇年代の世紀末と重ね合わせているのです。道元は否定し、日蓮は現世内で解決しようとしたが、親鸞は末法相應の慈悲とは、浄土の慈悲である「大悲」とし、それを「浄土の根」と呼んでいます。それは単なる現世否定でもなく、また現世肯定でもなく、

歴史を否定しながら歴史を含み、歴史と向かい合っていると見るのは間違いないでしょうか。

歴史的末法下の「共受苦」という連帯意識が、宗教的同行同朋の共同体に昇華していき、そこに平等の關係が展開していったものと思いますし、それを支えているのは各個人の「悪人正機」の自覚だったと思います。

第二は「悪人正機」です。「悪人正機」は宗教のことで、福祉国家なり、福祉社会は社会のことで、本来混同すべきではなく、むしろ対立概念でしょう。しかし、欧米福祉社会も深いところにはキリスト教があり、対立しつつも福祉社会のエトスを支えています。末法変革期に成立した「悪人正機」と、経済大国の中で、社会的連帯もまた主体的自律性を失った現在の危機下の人間とは、かなり類似点があります。今のような社会では「悪人正機」と「如来等同」は、誠にふざわしいし、また魅力的な人間類型の提起のように思います。そこにこそ「愚禿」の意味もあるのでしょう。

つけ加えておきたいのは、「悪人正機」に基礎づけられた生活の考え方で、キリスト教団では、個人主義も発達し、生活も矛盾に満ちた弁証とは考えない。しかし、日本では矛盾から矛盾への弁証で、そこには「同悲」といってよい論理がある。親鸞が世界的思想を提供したとすれば「生活」に対するこの考え方もそうでしょう。煩惱に流転しながら、大悲の本願に照らされ、一生懸命生きようとする。『歎異抄』の

久遠劫よりいまだで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養の浄土はこひしからずさふらふこと、まことによく／＼煩惱の興盛にさふらふにこそ。

は、私の好きな言葉です。

第三は「自然法爾」という『末燈鈔』の文章はなかなかむずかしい。本来弥陀と衆生は絶対的対立で、大慈悲者弥陀は彼岸的存在であり、凡夫は彼岸的存在でしよう。矛盾と危機を契機に、あるがままの相において絶対的肯定されるというこの論理は、一代の医学史家で精神医学者兼社会事業人富士川游のような代表的な人ばかりでなく、日本の多くの社会福祉従事者が、直接社会福祉問題解決に無意識のうちに使用してきた考え方です。これはもっと多くの人に知られてよいことです。浄土の真実信心のひとつは、「如来とひとし」とされます。それは現在の社会福祉の到達点である「平等」を、日本の生んだこの思想で再編成することも、大事なことでありま。

第四に還相廻向です。古くから真宗社会福祉の根本思想と考えてきました。『教行信証』に

「いかに廻向する。一切苦悩の衆生を捨てずして、心は常に作願すらく、廻向を首として大悲心を成就することを得たまへるが故」とのたまへり

とあります。往相廻向と還相廻向が無限の円環關係で、往相は還相を含み、還相は往相を重々無儘に働かす。往くことが還することで、還ることが往くことと説明されています。間違った見方かも知れませんが、私には『正法眼蔵』の「発菩提心」で、くどいほど説かれる「自未得度、先度他」が思い起こされて仕方がありません。他力・自力といっても、同じ仏教ですから通ずるところが多いのは当然でしょう。しかし、道元の立場は主体者に重心がある自力相の衆生済度でしょう。しかし、親鸞は「正像末法和讃」でいう如来の廻向に帰入して、願作仏心をうるひとは、自力の廻向をすてはてる、利益有情はきわもなし

ということでありましょう。「小悲小悲もなき身にて、有情利益を思うまじ」というのは、福祉思想の否定ではなく、社会福祉問題の担い手である衆生の側にたつ「一切平等性」との関係で考えるべきでしょう。私の親しい友人の親鸞学者松野純孝さんは、かつてその立場で仏教の忍性等の福祉等を批判されたことがありましたが、それは福祉を社会事業段階で考えたころの考え方です。福祉は現在 *Welbeing* で、いまこそ人間の選別・差別を否定する親鸞福祉思想が注目されるべき時代でしょう。

第五は同朋同行の共同連帯です。それは「すえとおりたる大悲悲」によって基礎づけられます。この浄土の大慈悲によって、他者のうちに自己をみる「同悲」とは、差別的人間が、絶対的平等の人間に転成することでしょう。「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟」ですが、私の長い教員生活の中の自戒は「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」ということでした。それが自分の思想の糧にもなっています。寺川俊昭学長は、「御同朋御同行」は「無教会的とさえいえるような性格に近い」といわれますが、

それは内村鑑三の「小教義人」的無教会と異なり、今まで末法から順序を追ってお話しした上に成り立っているもので、かんたんにいえば「同悲」的連帯とでもいえましょうか。

短い時間で言葉足らず、親鸞浄土教と福祉思想のつながりが明瞭を欠いたかもしれません。これからの国家や社会が、福祉国家や福祉社会を目指すものならば、親鸞の国民的で、しかも人類的思想が、その基本的思想の一つになることを疑わないことを申し上げたかったからです。そして、一九九〇年代世紀末の「利益の論理」の追求の中で、すっかり衰弱した社会的連帯や平等、そして、主体的自立の人間の回復が、親鸞や内村、清沢の構想やエネルギーを媒介にして、一つの可能性が求められるなら、これに越したことはありません。それは宗教等精神科学にとどまらず、社会科学にとっても大事なことだと思います。終わりに大谷大学のますますの御発展をお祈りし、話しを終わりたいと思います。御静聴ありがとうございました。